

Der Holocaust, das Judentum und die Erinnerung. Anmerkungen zu innerjüdischen Deutungen des Holocaust und der Zentralität des Gedächtnisses im Judentum

Dr. Christoph Münz

0. Exposé

Die jüdische Religion gilt seit jeher als Beispiel dafür, wie Menschen mit einem Gedächtnis leben. Im Gegensatz zu neueren, kollektiven Gedächtnishandlungen trägt das Judentum in seiner Verbundenheit mit den Figuren und Persönlichkeiten der Tradition seine Geschichte(n); will und muss diese erzählen, sie erfahr-, berühr-, schmeck- und fühlbar machen. Die vieltausendjährige jüdische Geschichte fügt sich so in einen Deutungshorizont, der auch leidvolle Erfahrungen in die religiöse Identität zu integrieren weiß. Unerträglich scheint jedoch für viele Juden die Vorstellung auch den Holocaust in ein solches geschichtliches Konzept einzuordnen, ihn in Kontinuität mit der bisherigen Geschichte zu begreifen. Sogenannte Holocaust-Theologen wie Richard Lowell Rubenstein, Emil Ludwig Fackenheim und Irving Greenberg haben daher abseits der allgemeinen wissenschaftlichen Aufmerksamkeit nach neuen Antwortmöglichkeiten auf die große Frage gesucht, die Auschwitz in den Köpfen der Menschen hinterließ. Kann der Glaube an einen „Gott der Geschichte“ nach der Shoah aufrecht erhalten werden? Wie ist ein Weiterleben nach den Gräueln der Konzentrationslager möglich oder gar nötig? Gibt es noch Hoffnung nach Auschwitz? Diese geschichts-theologischen Ansätze müssen als Maßstab für die Erinnerungsarbeit im Bezug auf den Holocaust gelten, um die Praxis eines wirkmächtigen Eingedenkens in der heutigen Zeit zu ermöglichen.

1. Geschichte(n) des Leids

Nicht zuletzt etwa im Blick auf das letzte große Gedenkjahr 1995 und die unselige Diskussion darüber, ob der 8. Mai als Tag der Befreiung zu bezeichnen sei, und ebenso im Blick auf den Gedenktag an die Opfer des Nationalsozialismus, den 27. Januar, der u.a. an die Befreiung der Überlebenden des Vernichtungslagers Auschwitz erinnert, drängt sich mitunter der Eindruck auf, dass für uns die Erinnerung allzu oft an ein Datum gebunden zu sein scheint, das es abzuhaben gilt, statt dass es uns zu einer Quelle selbsterneuender Vergewisserung würde. Gedenktage sind uns allzu oft lästiger Anlaß zur Erinnerung, statt dass die Erinnerung uns Anlaß und Bedürfnis ist, Gedenktage zu schaffen. Offenbar gibt es Völker, die brauchen Gedenktage, um sich zu erinnern, und es gibt Völker, die Gedenktage haben, weil sie sich erinnern. Im einen Fall ist die Erinnerung eine Art ungeheuerlicher Flaschengeist, dem man

einmal im Jahr Ausgang zubilligt, um den Rest des Jahres guten Gewissens vor ihm Ruhe zu haben. In dem anderen Fall ist die Erinnerung ein ständiger Begleiter, dem zu Ehren man einen besonderen Tag widmet. Das eine nenne ich "eine Geschichte haben", das andere "mit einem Gedächtnis leben".

Wer mit einem Gedächtnis lebt, lebt aus, von, mit und durch die Erinnerung. Wer mit einem Gedächtnis lebt, trägt Geschichte (und Geschichten) in sich und will und muß diese Geschichten erzählen. Der größte Feind der Erinnerung und des Gedächtnisses aber ist die Abstraktion. "Einen Wirbelsturm kann man nicht lehren, man muß ihn erfahren", schrieb der im vergangenen Jahr in London verstorbene Rabbiner Albert H. Friedländer, und fährt fort:

"Was während der Shoa, jenem Wirbelsturm der Vernichtung, der in Hitlers Deutschland sechs Millionen Juden tötete, geschehen ist, davon können wir nichts wissen, indem wir ausschließlich von Fakten und Figuren und wissenschaftlichen Erklärungen hören. Darüber hinaus müssen wir jene dunklen Tage und brennenden Nächte auch berühren, fühlen, schmecken. Unsere Herzen müssen sich in Schrecken und Schmerzen zusammenziehen. Unser Geist muß sich weiten, um Raum für das Unbegreifliche zu schaffen. Und unsere Liebe zum Gut des Lebens muß stark genug werden, um in diese Dunkelheit hinein zu reichen und um in das Herz dieser Finsternis zu gelangen, um sie selbst zu erfahren."

Dem Ringen mit dieser Erfahrung, der Erinnerung an sie und der schier aussichtslos erscheinende Kampf um eine Deutung dieser Erfahrung: davon soll das Nachfolgende handeln. Rabbi Zwi Hirsch Meisels, einer der wenigen hoch angesehenen orthodoxen Rabbiner, die den Holocaust überlebten, berichtet von folgender Begebenheit, die sich in Auschwitz zutrug. Am Vorabend von Rosch HaShanah, dem jüdischen Neujahrsfest, im Jahre 1944 entschied der Kommandant von Auschwitz, nur jene Kinder männlichen Geschlechts im Alter zwischen 14 und 18 Jahren am Leben zu lassen, die groß und kräftig genug waren zum Arbeiten. Etwa 1600 betroffene Jungens, alles Überlebende vorheriger Selektionen, mußten sich auf einem zentralen Platz des Lagers versammeln. Es wurden zwei hölzerne Pfosten in der Erde verankert und eine Latte in einer bestimmten Höhe horizontal an ihnen angebracht. Die Jungens mußten nun alle einzeln unter dieser Latte hindurch gehen. Diejenigen, deren Kopf an die Latte reichte, oder gar überragte, wurden zurück in ihre Baracken geschickt. Alle anderen, die unter der Latte hindurch kamen, wurden in einer speziellen Baracke festgehalten, bewacht von Kapos. Ihre Zahl war um die 1400. Sie erhielten weder Essen noch Trinken, und es war klar, dass sie am Abend des nächsten Tages vergast werden sollten. - Gemessen und für zu klein befunden - Am darauf folgenden Morgen, dem ersten Tag von Rosch HaShana, versuchten zahlreiche Eltern die Kapos zu bestechen, doch ihre Kinder freizulassen. Die Kapos wiesen das zurück, es sei eine genaue Zahl der Selektierten festgehalten und für jeden, der am Abend fehlen sollte, würde einer der Jungens hinzugenommen werden, die die Selektion überstanden hatten. Die Zahl müsse in jedem Falle eingehalten werden.

Unter diesen Bedingungen kam ein Jude, dessen einziger Sohn unter den für die Gaskammer bestimmten Jungens war, zu Rabbi Meisels. Der Vater hatte die Möglichkeit, die Kapos zu bestechen und seinen Sohn zu retten. Aber auch er wußte, dass dafür einer der anderen

Jungens anstelle seines Sohnes würde in den Tod gehen müssen. Er bat Rabbi Meisels um einen definitiven Rat, ob es erlaubt sei, seinen Sohn zu retten auf Kosten des Lebens eines anderen Jungen. Rabbi Meisels weigerte sich zunächst, eine Antwort zu geben. Es seien keine anderen Kollegen da, um sich - wie es der Brauch verlange - mit ihnen zu beraten und ebenfalls stünde ihm keine rabbinische Literatur zur Verfügung, um die Tradition zu befragen, wie in einem solchen Falle zu entscheiden sei. Der Vater aber bedrängte den Rabbi weiter und sprach: "Rabbi, du mußt mir eine verbindliche Antwort geben, denn noch ist es Zeit, das Leben meines Sohnes zu retten".¹

Rabbi Meisels dachte nun, es sei vielleicht erlaubt, wenn die Kapos eventuell doch davor zurückschrecken würden, einen anderen Jungen an die Stelle des Sohnes zu setzen. Schließlich seien doch die Kapos auch Juden, wie korrupt und degeneriert sie auch sonst seien. Angesichts dieser Ungewißheit, ob die Rettung des einen Lebens vielleicht doch nicht die Tötung eines anderen bedinge, könnte es möglicherweise erlaubt sein, den Sohn zu retten. Andererseits könnten die Kapos - natürlich auch aus Furcht vor den Deutschen - tatsächlich einen anderen Jungen ersatzweise heranziehen. Aufgrund diesen Zwiespaltes sah sich der Rabbi letztlich nicht in der Lage, dem Vater eine eindeutige und bindende Antwort zu geben und er beschwor den Vater, ihn nicht weiter mit seinen Fragen zu bedrängen. Daraufhin sagte der Vater: "Rabbi, ich habe getan, wozu die Torah mich verpflichtet. Ich habe um halachische (religiös-gesetzmäßige) Unterweisung durch einen Rabbi ersucht. Es gibt keinen anderen Rabbi hier. Wenn du mir nicht sagen kannst, dass ich meinen Sohn auslösen darf, dann ist es offensichtlich, dass du dir selber nicht sicher bist, ob das Gesetz es erlaubt. Denn wenn du sicher wärst, dass es erlaubt wäre, du hättest es mir fraglos mitgeteilt. So sind für mich deine Ausflüchte gleichbedeutend mit der klaren Entscheidung, dass es mir verboten ist, so zu handeln. Mein einziger Sohn wird sein Leben verlieren in Übereinstimmung mit der Torah und der Halacha. Ich akzeptiere das Gebot des Allmächtigen. Ich werde nichts tun, um ihn auszulösen um den Preis eines anderen unschuldigen Lebens, denn so lautet das Gebot der Torah".²

Rabbi Meisels berichtet, dass den ganzen Tag von Rosch HaShana über der Vater umherlief, meist still in sich versunken und doch manchmal hörbar vor sich hinmurmelnd, dass er seinen einzigen Sohn geopfert habe zur Verherrlichung des Namen Gottes - kiddusch haShem -, in Übereinstimmung mit dem Willen des Allmächtigen und Seiner Torah. Er betete, dass seine Entscheidung und sein Tun ebenso von Gott angenommen werden möge, wie die Bindung Isaaks durch Abraham, einem zentralen Motiv in der Liturgie von Rosch Hashanah.

Diese Episode aus dem 'Königreich der Nacht' (Elie Wiesel) - eine der am besten verbürgten, bekanntesten und in der englischsprachigen Literatur meistzitierten Episoden - demonstriert in erschütternder Weise nicht nur die Perfidie der nazistischen Tötungsmaschinerie, sondern dokumentiert vor allem eine der für viele Juden und weite Teile des Judentums charakteristischsten und typischsten Reaktions- und Verhaltensweisen, die offenbar selbst in

¹ Zit. n. Aaron RAKEFFET-ROTHKOFF, Surrendering Jews to the Nazis in the Light of the Halakha, in: Tradition, Vol.25, No.3, S.42. Dieses und alle folgenden im Original englischsprachigen Zitate wurden von mir ins Deutsche übertragen.

² Ebda.

der Konfrontation mit einem jedes Maß übersteigenden Mordterror aktuell geblieben waren: die tief verwurzelte Dominanz religiös geprägter Denk- und Verhaltensmuster.

Meist ist uns nicht genügend bewußt, dass im Rahmen der Vernichtung des europäischen Judentums der Anteil des westeuropäischen und hoch assimilierten Judentums der Zahl der Opfer nach einen geringeren Umfang einnimmt als die Zahl der jüdischen Opfer Osteuropas, die in ihrer überwiegenden Mehrheit dem traditionell-orthodoxen, und damit zutiefst religiösen Judentum des Shtetls entstammte. "Es ist geschätzt worden", schreibt der orthodoxe Rabbiner Irving Greenberg, "dass mehr als achtzig Prozent der Rabbiner, jüdischer Gelehrter und Talmud-Schüler, die 1939 noch lebten, 1945 tot waren. Neunzig Prozent des Osteuropäischen Judentums - das biologische und kulturelle Herzstück des Judentums - wurden vernichtet. Die Nazis suchten nicht bloß Juden, sondern das Judentum selbst [und damit eben auch jüdische Tradition und Religion, C. M.] zu vernichten".³ Wenn nun aber ein beträchtlicher Teil der Juden in den Ghettos und Lagern dem traditionell-religiösen Judentum angehörten, dann ist es keineswegs verwunderlich, dass ihr Denken und Verhalten selbst unter den Bedingungen eines nie zuvor gekannten Terrors maßgeblich von eben solchen traditionell-religiösen Mustern geleitet wurde.

Das jüdische Volk besitzt ein gleichermaßen reiches wie erschütterndes, nahezu beispielloses Maß an Leiderfahrungen in seiner vieltausendjährigen Geschichte. Bereits die Bücher der hebräischen Bibel, der Torah, legen ein beredtes Zeugnis ab von der oft unerträglichen Bürde eines Volkes, das den einen, allmächtigen Gott, Herrn der Geschichte, verkündet und sich selbst als das von Ihm auserwählte Volk begreift, und bei aller dem immer schon vor der schwierigen Aufgabe stand, das ihnen widerfahrene Leid mit ihrem Glauben überein zu bringen.⁴

Insofern nimmt es nicht Wunder, dass von frühester Zeit an, die Auseinandersetzung mit dem Sinn des Leids, dem Sinn der Geschichte - wenn man will: dem Sinn einer oft als leidvoll erfahrenen Geschichte - einen großen Raum einnimmt in den theologischen Reflexionen etwa der Propheten und später der Rabbinen.

2. Jüdische Denkwege – Unerforschte Zugänge

Die zwei zentralen traditionellen Formen der Deutung des Leids in und an der Geschichte während der zurückliegenden vieltausendjährigen Geschichte des Judentums sind dabei: Kiddush haSchem, die Heiligung des Namen Gottes, die jüdische Form des Martyriums, und Mipnej Chata'enu, unserer Sünden wegen geschah..., ein biblisch begründetes Verständnis eines unmittelbaren Tat-Ergehen-Zusammenhangs. Beide dieser handlungsrelevanten und sinndeutenden Muster reichen bis in die irrealen Realität der Ghettos und Lager während der Jahre 38-45 hinein, wie etwa die oben wiedergegebene Geschichte von Rabbi Meisels belegt. Obwohl wir mittlerweile abertausende gut dokumentierter ähnlicher Beispiele kennen, obwohl wir also in einem signifikanten Ausmaß jüdischerseits mit dem Phänomen religiösen Verhaltens in den Lagern und während des Holocaust konfrontiert sind, obwohl der Wahrnehmung dieses Phänomens ein entscheidender Stellenwert in der Beurteilung und

³ Irving GREENBERG, *The Third Great Cycle in Jewish History*, in: *Perspectives*, New York 1981, S.14.

Interpretation des Holocaust insgesamt zukommen sollte, und obwohl die Kenntnis dieser Zusammenhänge der historischen Forschung wichtige Fragen und Anstöße geben könnte - spielt dieser gesamte Komplex in der Forschung hierzulande nicht die geringste Rolle, so als ob diese Dinge schlicht nicht existierten.

Die Ignoranz der Forschung gegenüber dem Phänomen religiösen Verhaltens auf jüdischer Seite in den Lagern und während des Holocaust findet leider ihre Fortsetzung in der Ignoranz gegenüber den jüdischen Deutungsversuchen und Reflexionen über den Holocaust in den Jahrzehnten nach 1945.

Begibt man sich nämlich auf die Suche nach einem innerjüdischen Diskurs in der Folge des Holocaust, der zeitlich gesehen etwa am frühesten einsetzte, und zugleich einer der bedeutendsten, gewichtigsten und bis heute anhaltenden innerjüdischen Diskurse um die Deutung und Bedeutung des Holocaust ist, dann kann man die überaus erstaunliche Entdeckung machen, dass ein solcher Diskurs nicht ein primär politischer, historischer, philosophischer oder soziologischer, sondern ein geschichts-theologischer Diskurs war und ist. Das Ringen mit der völligen Sinnlosigkeit von Auschwitz, das Nachdenken über eine mögliche Antwort auf all die bedrängenden Fragen nach der jüdischen Identität post Auschwitz und jüdischer Erinnerung an Auschwitz, die Diskussion dieser originär jüdischen Problematik einer Deutung des Holocaust nahm seinen Ausgang und findet zentralen Niederschlag in den Werken der sogenannten 'Holocaust-Theologen'.⁵ Ihre seit Mitte der 60iger Jahre, vornehmlich in den USA kontinuierlich veröffentlichten Arbeiten und Beiträge hatten eine für die Wahrnehmung und Deutung des Holocaust katalysatorhafte Wirkung zunächst innerhalb des Judentums und späterhin auch in weite Teile der nicht-jüdisch, angelsächsischen Welt hinein. In ihren Büchern - und noch viel mehr in der lang anhaltenden Debatte um sie -, werden die Fragen und Probleme um eine angemessenen Form der Erinnerung, eine angemessene Art und Weise jüdischer Erinnerung, formuliert und diskutiert. Namentlich zu nennen sind hierbei hauptsächlich: Ignaz Maybaum, Richard Lowell Rubenstein, Emil Ludwig Fackenheim und Eliezer Berkovits - die vier "Klassiker" unter den Holocaust-Deutern - und in ihrer Folge vor allem dann Arthur Allen Cohen, Irving Greenberg und - mit Einschränkungen - Mark Ellis.⁶

Unmöglich auch nur andeutungsweise ihre Positionen und ihr Denken hier vorzustellen, geschweige denn, einen Eindruck zu vermitteln von einer nunmehr fast vierzig Jahre

⁴ Vgl. etwa die biblischen Bücher Hiob, Jeremias, die Psalmen, Jesaja.

⁵ Die Begriffe 'Holocaust-Theologie' oder 'Holocaust-Theologe' sind umstritten und sicher nicht glücklich. 'Holocaust-Theologe' wird als Selbstbezeichnung von den Autoren in der Regel strikt abgelehnt, ebenso wie der Begriff 'Holocaust-Theologie'. Dennoch haben sich diese Bezeichnungen als jeweiliger terminus technicus in der englischsprachigen Literatur durchgesetzt. Wohl auch, weil kein adäquat alternativer Begriff zur Verfügung steht; siehe detailliert hierzu: Christoph MÜNZ, *Der Welt ein Gedächtnis geben. Geschichtstheologisches Denken im Judentum nach Auschwitz*. Gütersloh 1995, Kap. II-3; (nachfolgend zitiert als MÜNZ 1995).

⁶ Die eingehende Darstellung, Analyse und Würdigung der sowohl äußerst interessanten Genese des geschichtstheologischen Diskurses um eine Deutung des Holocaust innerhalb des Judentums als auch der Positionen der hier genannten, wichtigsten Holocaust-Deuter, ist zentrales Anliegen meines oben (Anm.1) genannten Buches. Als kleine Auswahl der wichtigsten Veröffentlichungen der genannten Autoren seien hier hervorgehoben: Ignaz MAYBAUM, *The Face of God after Auschwitz*, Amsterdam 1965; Richard Lowell RUBENSTEIN, *After Auschwitz. Radical Theology and Contemporary Judaism*, New York 1966; Emil Ludwig FACKENHEIM, *God's Presence in History*, New York 1970; Ders., *To Mend the World: Foundations of Future Jewish Thought*, New York 1982; Eliezer BERKOVITS, *Faith after the Holocaust*, New York 1973; Arthur Allen COHEN, *The Tremendum. A Theological Interpretation*, New York 1981; Irving GREENBERG, *Cloud of Smoke, Pillar of Fire: Judaism, Christianity, and Modernity after the Holocaust*, in: Eva FLEISCHNER, *Auschwitz - Beginning of a New Era? Reflections on the Holocaust*, New York 1977, S.7-55; Ders., *The Third Great Cycle in Jewish History*, in: *Perspectives*, New York 1981; Mark ELLIS, *Toward a Jewish Theology of Liberation: The Uprising and the Future*, Maryknoll 1987.

währenden innerjüdischen Debatte um die Fragen und Thesen dieser Autoren. Skandalös - und hier zeigt sich die eben erwähnte Ignoranz der Forschung nach 1945 - skandalös ist die Tatsache, dass diese intensive, eine Unmenge an Material produzierende, wie gesagt nunmehr fast 30 Jahre währende innerjüdische Debatte um die Deutung des Holocaust und dessen Relevanz für jüdisches Geschichtsverständnis und jüdische Erinnerung im gesamten deutschsprachigen Raum bisher weder eine nennenswerte Resonanz fand, noch auch nur in Ansätzen rezipiert worden ist. So ist auch keines der umfangreichen und profunden Werke der 'Klassiker' der jüdischen Holocaust-Deutung bisher in deutscher Sprache erschienen, von den zahllosen Diskussionsbeiträgen in aberdutzenden von Zeitschriften, Anthologien, auf Konferenzen und Symposien ganz zu schweigen.⁷

Beide Phänomene - jüdische Religiosität in den Lagern und während des Holocaust wie auch jüdische Theologie nach und über den Holocaust - teilen also, trotz ihrer fundamentalen Bedeutung, das gemeinsame Schicksal, von Geschichtswissenschaft und christlicher Theologie hierzulande nahezu vollständig ignoriert zu werden. Beide Phänomene stehen unabhängig hiervon natürlich auch in einem inneren Zusammenhang zueinander. Jüdische Theologie nach dem Holocaust ist nicht zu begreifen ohne die Wahrnehmung und Kenntnis jüdischer Religiosität während des Holocaust, denn für die jüdischen Holocaust-Deuter nach 1945 bilden die traditionell-religiösen Handlungs- und Sinndeutungsmuster - also Kiddusch HaSchem und Mipnej Chata'enu - den Ausgangspunkt für ihre eigenen Reflektionen. Gemäß der Einzigartigkeit des Holocaust und seiner neuen Qualität an Katastrophalität, gelangen die jüdischen Denker nach 1945 jedoch übereinstimmend zu der Einsicht, dass die traditionellen Muster - Kiddusch HaSchem und Mipnej Chata'enu - erstmals, nachdem sie über Tausende von Jahren hindurch ihren sinn- und troststiftenden Zweck erfüllt haben, nicht mehr hinreichend sein können. Und sie tun dies vor dem Horizont unsagbar schwer lastender Fragen.

3. Die große Frage – drei exemplarische Antwortversuche

Kann ein Jude nach Auschwitz noch sinnvoll vom Gott der Geschichte sprechen? Wo war Gott in Auschwitz? Wo seine Gnade, sein Erbarmen, seine Liebe zu seinem auserwählten Volk, dem Volk der Juden? Was heißt Sinn der jüdischen Geschichte, Sinn jüdischer Religiosität im Fackelschein der Flammen von Treblinka, Sobibor, Majdanek, Auschwitz und wie sie noch alle heißen, diese Un-Orte, an denen das Un-Mögliche möglich, das Un-Denkbar getan, das Un-Glaubliche wirklich wurde, das Un-Vorstellbare seinen es noch übertreffenden Meister fand. Spottet das bestialische Verhalten deutscher Männer und Frauen, braver Familienväter und -mütter, allemal christlich getauft und erzogen (!), spottet dies nicht jedem Glauben an eine göttlichen Vorsehung in der Geschichte?

"Was sind die kleinen Fragen?", schreibt Emil Fackenheim und antwortet: "Die Definitionen, Regeln, Vorschriften; die Fessel des Befehls; die Zugfahrpläne und die Bahnbeamten; die Menge und der Preis des Gases: kurz, wie es getan wurde. Was ist die 'große' Frage: Warum es

⁷ Einzige rühmliche Ausnahme ist eine lange vergriffen gewesene und 1993 neu aufgelegte Textsammlung, die einige kurze ins Deutsche übersetzte Auszüge aus den Werken der Holocaust-Deuter und einige kleinere Aufsätze versammelt: Michael BROCKE/Herbert JOCHUM (Hrsg.), Wolkensäule und Feuerschein. Jüdische Theologie des Holocaust, München 1982 (unveränderte Neuauflage Gütersloh 1993).

getan wurde." Diese "große Frage", die Frage nach dem "Warum", steht hinter den geschichtstheologischen Antwortversuchen der jüdischen Holocaust-Theologen. Drei Stimmen seien stellvertretend und sehr verkürzt vorgestellt.

3.1 Richard Lowell Rubenstein – Der „Gott der Geschichte“ ist tot

Als im Jahre 1966 Richard Lowell Rubensteins Buch "After Auschwitz. Radical Theology and Contemporary Judaism" erschien, entfachte es im amerikanischen Judentum einen Wirbelsturm heftigster Resonanz und beendete schlagartig das seit dem Ende des Krieges gut zwei Jahrzehnte währende jüdisch-theologische Schweigen um die Gottesfrage nach Auschwitz. Der 1924 in New York geborene Rubenstein durchlief zunächst eine für das amerikanische Judentum bis in die 60iger Jahre hinein typische, a-religiöse und assimilierte Erziehung, bevor ihn antijüdische Erlebnisse innerhalb christlicher Gemeinschaften, denen er sich als Student anschloß, ihm seine eigene Jüdischkeit zu Bewußtsein brachten. Er studierte jüdische Theologie und wurde Reform-Rabbiner. Als er dann erstmals mit den Fakten des Holocaust konfrontiert wurde, begann seine intensive Auseinandersetzung mit den theologischen Folgen der Judenvernichtung.

Das entscheidende Schlüsselerebnis, das Rubenstein zu seiner folgenreichen Deutung des Holocaust führte, war jedoch erst eine Begegnung mit dem damaligen Probst der evangelischen Kirche von Ost und West-Berlin Heinrich Grüber im August 1961 in Bonn, den Rubenstein auf Einladung des Bundespresseamtes seinerzeit interviewte. "Nach meinem Interview", so schrieb er später, "erreichte ich einen theologischen 'point of no return'". Das Interview wurde für ihn zum theologischen Wendepunkt, von dem es für ihn kein Zurück mehr gab.⁸

Grüber, der während des Dritten Reiches selbst aktiv um die Rettung von Juden bemüht war, in Dachau inhaftiert und gefoltert wurde, antwortete auf die Frage Rubensteins, ob es wohl Gottes Wille sei, dass Hitler die Juden vernichtete, mit dem Psalmvers "Um deinetwillen werden wir getötet den ganzen Tag...". In vergangenen Zeiten, so führte Grüber aus, wurden Juden geschlagen und verfolgt etwa von Nebukadnezar und anderen, die alle Werkzeuge in der Hand Gottes waren, wie es ja selbst die Bibel ausdrücklich formuliere. Im Grunde sei gleiches unter Hitler geschehen. Verwundert stellt Rubenstein fest, dass hier ein deutscher Kirchenmann die Vernichtung des Judentums in den gleichen Kategorien interpretierte, in denen die Rabbinen den Fall Jerusalems vor nahezu 2000 Jahren deuteten, nämlich nach dem jüdisch traditionellen Sünde-Strafe Schema - Mipnej Chata'enu. Dieses, Rubenstein schockierende Gespräch, provozierte in ihm die Erkenntnis, wie sehr seiner Meinung nach der jüdische Glaube selbst also potentiell eine Rechtfertigung des Holocaust bereit halte, die er, Rubenstein, für untragbar hielt.

Rubensteins Denken mündet schließlich in die denkbar radikalste Schlussfolgerung in diesem Zusammenhang, indem er Gottes Existenz leugnet. Im Grunde läßt sich seine Position in drei Worten zusammenfassen: Gott ist tot. Und als Begründung liegt dem ein einfacher Dreischritt zugrunde: "(1) Gott, ..., kann es unmöglich erlaubt haben, dass der Holocaust geschehen ist,

⁸ RUBENSTEIN 1966, S.46.

(2) der Holocaust ist aber geschehen. Deshalb (3) existiert Gott, so wie er in der jüdischen Tradition gedacht ist, nicht."⁹

Vehement wendet sich Rubenstein gegen die jüdische Vorstellung vom ‚Gott der Geschichte‘, und plädiert engagiert dafür ein für das Judentum typisches historisches Denken und mithin solche Kategorien wie Erinnerung und Gedächtnis, so prägend sie auch in der Vergangenheit des jüdischen Volkes gewesen sein mögen, aufzugeben. Stattdessen tritt er dafür ein, das Judentum müsse sich vom linear-chronologischen, vergangenheitsorientierten Geschichtsdanken weg und zu einem zyklisch-naturorientierten, mythischen zukunftsgerichtete Denken hin bewegen. Kurz: die jüdische Konzeption einer Religion der Geschichte müsse abgelöst werden durch eine jüdische Konzeption einer Religion der Natur. Judentum also statt einer Geschichtsreligion (Moses Heß) eine folkloristisch gestimmte Naturreligion.

Durchsetzt mit Elementen der Negativen Theologie und gespeist von mystischen Traditionen kulminieren Rubensteins Überlegungen in folgendem, seine Position zusammenfassenden Bekenntnis:

"Schließlich wird die Zeit des Todes Gottes nicht das Ende aller Götter bedeuten. Es bedeutet die Abdankung des Gottes, der als der gültige Akteur in der Geschichte angesehen wurde. Ich glaube an Gott, die Heilige Nichtsheit, bekannt den Mystikern aller Zeiten, von der wir gekommen sind und zu der wir endgültig zurückkehren werden. Ich stimme mit den atheistischen Existentialisten, wie Camus und Sartre, in vielem ihrer Analyse von der Gebrochenheit des Menschen überein. ... Ihre Analyse menschlicher Hoffnungslosigkeit hat mich dazu geführt, die religiöse Gemeinschaft als die Institution zu betrachten, in der diese Grundbedingung in ihrer Tiefe geteilt werden kann. ... Nach letzter Analyse ist die allmächtige Nichtsheit Herr alles Geschaffenen."¹⁰

3.2 Emil Ludwig Fackenheim – Das 614. Gebot vom Überleben des Judentums

Nicht zuletzt durch Rubensteins Buch angeregt und provoziert, veröffentlichte 1970 der in Halle geborene, damals in Kanada, später in Jerusalem lebende und 2003 verstorbene Rabbiner und Philosoph Emil Ludwig Fackenheim, sicher einer der bedeutendsten jüdischen Philosophen der Gegenwart, ein Schüler von Buber und Rosenzweig, sein Buch "God's Presence in History", das in mancherlei Hinsicht das programmatische Gegenstück zu Rubensteins Position darstellt und zweifelsohne als Klassiker des gegenwärtigen jüdischen Denkens bezeichnet werden kann.

So wie für Rubenstein das im Gespräch mit Grüber zum tragen kommende traditionelle Konzept Mipnej chata'enu - unserer Sünden wegen - zum provozierenden Ausgangspunkt seiner Deutung wurde, so steht für Fackenheim das Ungenügen an dem zweiten traditionellen Deutungsmuster - Kiddusch Haschem, die Heiligung des Namen Gottes - am Beginn seines Denkens. Denn sogar die Möglichkeit des Martyriums sei, so Fackenheim, von den Nazis zunichte gemacht worden. Anders als etwa die Juden zur Zeit der Kreuzfahrer, denen zumindest die Wahl blieb, entweder mittels der Taufe ihre Rettung zu erwirken, oder aber mit

⁹ Steven KATZ, The Post-Holocaust Dialogues. Critical Studies in Modern Jewish Thought, New York 1983, S.174.

¹⁰ RUBENSTEIN 1966, S.154.

dem 'Shma Yisrael' auf den Lippen würdevoll für ihren Glauben zu sterben, gab es für Juden in Auschwitz keine solche Wahl:

"Die Jungen und die Alten, die Gläubigen und die Ungläubigen wurden hingeschlachtet ohne Unterschied. Kann es ein Martyrium geben, wo es keine Wahl gibt? ... Torquemada zerstörte Körper, um Seelen zu retten. Eichmann suchte die Seelen zu zerstören, bevor er die Körper zerstörte. ... Auschwitz war der größte, diabolischste Versuch, der je unternommen wurde, um das Martyrium selbst zu morden und ... allem Tod, das Martyrium eingeschlossen, seiner Würde zu berauben".¹¹

Fackenheim betont, gleich den meisten anderen Holocaust-Deutern, dass es aussichtslos, ja gar blasphemisch sei, für Auschwitz eine befriedigende kausale Erklärung, einen Zweck, Sinn, oder Absicht entdecken zu wollen. Das Überleben der Juden als Juden, so Fackenheim, werde nicht davon abhängen, eine Erklärung für den Holocaust zu finden, wohl aber davon, eine Antwort (response) auf die katastrophalen Ereignisse geben zu können.

In einer faszinierenden Abhandlung, immer wieder in Auseinandersetzung mit Rosenzweig und auf Buber zurückgreifend, entwickelt Fackenheim seine geschichts-theologische Interpretation des Holocaust. In entschiedener Betonung der singulären Bedeutung des Holocaust und in Ablehnung der traditionellen Rechtfertigungsmuster (unserer Sünden wegen; jüdisches Martyrium) münden seine Überlegungen in dem radikalen und originären Gedanken, dass nur eine erneute Offenbarung Gottes in der Geschichte die schier unmöglich gewordene Existenz des Juden im Schatten von Auschwitz noch ermöglichen kann. Mitten aus dem Höllenszenario von Auschwitz her, so Fackenheim, ertönt die "gebietende Stimme Gottes" und spricht:

"Juden ist es verboten, Hitler einen posthumen Sieg zu verschaffen. Ihnen ist es geboten, als Juden zu überleben, ansonsten das jüdische Volk unterginge. Ihnen ist es geboten, sich der Opfer von Auschwitz zu erinnern, ansonsten ihr Andenken verloren ginge. Ihnen ist es verboten, am Menschen und an der Welt zu verzweifeln und sich zu flüchten in Zynismus oder Jenseitigkeit, ansonsten sie mit dazu beitragen würden, die Welt den Zwängen von Auschwitz auszuliefern. Schließlich ist es ihnen verboten, am Gott Israels zu verzweifeln, ansonsten das Judentum untergehen würde. ... Und ein religiöser Jude, der seinem Gott treu geblieben ist, mag sich gezwungen sehen, in eine neue, möglicherweise revolutionierende Beziehung zu Ihm zu treten. Eine Möglichkeit aber ist gänzlich undenkbar. Ein Jude darf nicht dergestalt auf den Versuch Hitlers, das Judentum zu vernichten, antworten, indem er selbst sich an dieser Zerstörung beteiligen würde. In den alten Zeiten lag die undenkbare jüdische Sünde im Götzendienst. Heute ist es die, auf Hitler zu antworten, indem man sein Werk verrichtet."¹²

Diesen unbedingten Aufruf zum jüdischen Überleben und - trotz allem - zur Sinnhaftigkeit jüdischer Geschichte, den Fackenheim an anderer Stelle als das "614. Gebot" bezeichnet hat,¹³ bindet er in eine geschichtstheologische Konzeption der jüdischen Geschichte ein, innerhalb dessen er dem Holocaust einen ähnlich fundierenden Rang einräumt, wie dem Exodus und der

¹¹ FACKENHEIM 1970, S.74.

¹² FACKENHEIM 1970, S.84.

¹³ Nach rabbinischer Zählweise gibt es 613 Ge- und Verbote in der Thora. Diese 613 Gebote (mitzvot) haben insbesondere für orthodoxe Juden bis auf den heutigen Tag ihre Gültigkeit.

Sinai-Offenbarung. Alle drei Ereignisse - Exodus, Sinai-Offenbarung, und der Holocaust bzw. die gebietende Stimme von Auschwitz mit ihrem 614. Gebot - sind für ihn "Wurzelerfahrungen", die das jüdische Volk im Lauf seiner Geschichte gemacht hat. Und ähnlich wie Exodus und Sinai-Offenbarung sowohl grundlegende Bedeutung für das jüdische Verständnis von Geschichte und Gedächtnis hatten und demzufolge in Fest, Ritual und Liturgie seit Jahrtausenden erinnernd vergegenwärtigt werden, ebenso werde der Holocaust im jüdischen Gedächtnis mittels Ritual und Liturgie erinnernd bewahrt werden müssen.

Fackenheim's Wirkung im Rahmen der jüdischen Diskussion um den Holocaust kann kaum überschätzt werden. Es gibt wohl keine geschichts-theologische "Antwort" auf den Holocaust, die eine größere, mit mehr Zustimmung in der jüdischen Gemeinschaft versehene Wirkung erfahren hat, als die von Emil L. Fackenheim. Über Geltung und Eindruck von Fackenheim's "614. Gebot" innerhalb der jüdischen Welt, äußert sich offen und ohne Ressentiment sein denkerischer Kontrahent Richard Rubenstein wie folgt:

"Wahrscheinlich gibt es keine von einem zeitgenössischen Denker geschriebene Passage, die mehr bekannt geworden ist, als diese. Sie schlug eine tiefe Saite bei Juden aller sozialer Herkunft und allen religiösen Bekenntnisses an. Die meisten von Fackenheim's Schriften bewegen sich auf einem theologischen und philosophischen Level, der jenseits des Verständnisses einfacher Leute liegt. Dies gilt freilich nicht für jene Passage, was in großem Maße verantwortlich dafür ist, dass Fackenheim's Interpretation des Holocaust zur einflussreichsten innerhalb der jüdischen Gemeinschaft geworden ist. [...] Die Leidenschaft und psychologische Kraft seiner Position ist unleugbar."¹⁴

3.3 Irving Greenberg – Die Dialektik der Geschichte

Neben den ersten Veröffentlichungen von Rubenstein im Jahre 1966 und Fackenheim 1970 war es dann vor allem ein im Juni 1974 in der Kathedrale Saint John the Divine in New York City ausgetragenes Symposium über den Holocaust, das eine immense Ausstrahlung in den jüdischen Raum und über diesen hinaus in amerikanisch-christliche Kreise fand. Erstmals und einmalig bis zu diesem Zeitpunkt wurde unter Beteiligung hervorragender jüdischer und christlicher Persönlichkeiten¹⁵ ein weites Spektrum der Problematik einer theologischen Deutung des Holocaust reflektiert. Viele der hier gehaltenen und später in Buchform veröffentlichten Beiträge machten den Tagungsband zu einem viel zitierten Standardwerk.¹⁶ So mag es denn kein Zufall gewesen sein, dass der Tagungsband mit dem Aufsatz eröffnet wurde, der damals am meisten Aufsehen erregte, nämlich dem von Irving Greenberg unter dem Titel "Clouds of Smoke, Pillar of Fire: Judaism, Christianity, and Modernity after the Holocaust".

Ausgehend von der Feststellung, dass Judentum und Christentum gleichermaßen "Erlösungsreligionen" sind, deren je eigenes Glaubenszentrum aus der Erfahrung geschichtlicher Ereignisse erwachsen sei, müsse man aber doch erstaunt feststellen, wie sehr

¹⁴ ROTH/RUBENSTEIN 1987, S.319f.

¹⁵ Auf jüdischer Seite waren u.a. beteiligt: Yosef Hayim Yerushalmi, Emil L. Fackenheim, Elie Wiesel, Shlomo Avineri, Arthur Waskow, Edith Wyschogrod; auf christlicher Seite u.a.: Eva Fleischner, Rosemary Radford Ruether, John T. Pawlikowski.

¹⁶ Zu Bedeutung und Stellenwert dieses Symposiums für die Entstehung einer jüdischen Holocaust-Theologie siehe auch: MÜNZ 1995, Kap. IV-2.3.

beide Religionen "seit 1945 fortführen, als ob nichts geschehen wäre, was ihr zentrales Selbstverständnis hätte verändern können. Es ist aber zunehmend offensichtlich, dass dies unmöglich ist, dass der Holocaust nicht ignoriert werden kann. Seiner innersten Natur nach ist der Holocaust für die Juden offensichtlich von zentraler Bedeutung."¹⁷

Aber alle bisherigen bemerkenswerten Versuche, eine seriöse Antwort auf den Holocaust zu geben - Fackenheim, Rubenstein, u.v.a. -, ermangeln nach Meinung Greenbergs eines notwendigen "dialektischen Prinzips". Die bisherigen Deutungen seien zu sehr an einem nicht mehr adäquaten klassischen Gegenüberstellung von Theismus oder Atheismus, religiös oder säkular orientiert und könnten daher die "Komplexität" des Holocaust nicht angemessen berücksichtigen. Insbesondere die in manchen Äußerungen proklamierte Endgültigkeit der je eigenen Deutung hält Greenberg für völlig unangemessen: "Nach dem Holocaust", schreibt er, "sollte es keine Endlösungen mehr geben, nicht einmal mehr theologische."¹⁸

Nach Auschwitz sei es vielmehr unumgänglich wahrzunehmen, dass es "Zeiten gibt, in denen der Glaube überwältigt" werde: "Wir müssen nun von ‚Augenblicken des Glaubens‘ sprechen, Augenblicke, in denen der Erlöser und die Vision der Erlösung gegenwärtig sind, unterbrochen von Zeiten, in denen die Flammen und der Rauch der verbrennenden Kinder den Glauben auslöschen - wenngleich er wieder auffachen wird."¹⁹

Diese Dialektik des Augenblicks unterstreiche die Ansicht, dass "der Glaube eine Lebensantwort des ganzen Menschen auf die Gegenwart (des Göttlichen) im Leben und in der Geschichte ist. So wie das Leben unterliegt diese Antwort einem Auf und Ab. Der Unterschied zwischen dem Skeptiker und dem Gläubigen liegt in der Häufigkeit des Glaubens und nicht in der Gewißheit seiner Position."²⁰

Warum aber ist nicht von einer gänzlichen Zerstörung des Glaubens angesichts der ermordeten Kinder zu sprechen, warum ist "ein dialektischer Glaube noch möglich"? Von den im Wesentlichen drei Gründen, die Greenberg hier anführt, liege der wichtigste Grund, warum Verzweiflung und Unglaube nicht das letzte Wort haben sollten, in einem anderen Ereignis unserer Zeit begründet, das ebenfalls über "außerordentliche Reichweite und normative Bedeutung verfügt - die Wiedergeburt des Staates Israel."²¹

An dieser Stelle entfalte sich in voller Schärfe die Dialektik der Ereignisse: "Wenn die Erfahrung von Auschwitz unser Abgeschnittensein von Gott und der Hoffnung symbolisiert und dass der Bund zerstört sein könnte, dann symbolisiert die Erfahrung von Jerusalem, dass Gottes Verheißungen glaubhaft sind und Sein Volk weiterlebt. Verbrennende Kinder sprechen für die Abwesenheit aller Werte - menschlicher und göttlicher; die Rehabilitation einer halben Million Holocaust-Überlebender in Israel spricht für die Wiedergewinnung außergewöhnlicher menschlicher Würde und Werte. Wenn Treblinka aus der menschlichen Hoffnung eine Illusion macht, dann dokumentiert die Westmauer, dass menschliche Träume weitaus wirklicher sind als Gewalt und Tatsachen. Israels Glaube an den Gott der Geschichte verlangt, dass ein

¹⁷ GREENBERG 1977, S.8.

¹⁸ GREENBERG 1977, S.26. Die Kritik zielt hier vor allem und ausdrücklich auf Rubensteins apodiktischen Stil und seine radikalen Schlußfolgerungen; vgl.: GREENBERG 1977, S. 26f.

¹⁹ GREENBERG 1977, S.27.

²⁰ Ebda.

²¹ GREENBERG 1977, S.32

beispielloser Akt der Zerstörung von einem ebenso beispiellosen Akt der Erlösung konterkariert wird, und genau dies ist geschehen."²²

Heute lebe das gesamte jüdische Volk in der Spannung zwischen Nihilismus und Erlösung. Einen dieser beiden Pole verleugnen zu wollen, käme einer Trennung und Verleugnung der historischen Erfahrungen, die man in dieser Zeit gemacht habe, gleich. Es sei zwingend einzusehen, dass es eine Realität des Nichts gibt, die den Glauben überwältigt; ebenso wahr aber sei es auch, dass es "Augenblicke des Glaubens" gibt, die Anlaß zur Hoffnung und Zeichen der Erlösung sind.

Elie Wiesel berichtet folgende Geschichte: "Im Königreich der Nacht nahm ich an einem sehr merkwürdigen Prozeß teil. Drei fromme und gelehrte Rabbiner hatten beschlossen, über Gott zu Gericht zu sitzen wegen des Blutbades unter seinen Kindern."²³ In erregter Diskussion erhoben sie verbittert Anklage gegen Gott, der sein Volk dem Vergessen und somit den Mördern anheim gegeben habe; Gott komme seinen Bundesverpflichtungen gegenüber den Juden in sträflicher Weise nicht nach. Nach dem Prozeß, in dessen Verlauf Gott schuldig gesprochen wurde (!), sagte einer der Rabbiner in Anbetracht der untergehenden Sonne, es sei Zeit zum Gebet. Und sie senkten ihre Köpfe und beteten.

Eine andere Geschichte Elie Wiesels erzählt ebenfalls von einer Gruppe von Juden, die in einem der Vernichtungslager sich zum Gebet versammelten. Und einer unter ihnen sprach: "Pst! Betet nicht so laut, Gott hört sonst, dass es noch Juden gibt, die leben!"

Vielleicht vermögen diese beiden kleinen Erzählungen das Geheimnis jüdischer Religiosität, jüdischen Denkens und Verhaltens in und nach Auschwitz sowie über die Qualität jüdischer Erinnerung besser und tiefer einzufangen, als jede der differenzierten und ausgefeilten Geschichtstheologien, die hier auszugsweise vorgestellt wurden. Und gleichzeitig lassen sich diese Holocaust-Deutungen auch als Auslegung eben jener Erzählungen von Wiesel lesen. Die hier zur Kenntnis gebrachten Deuter als auch die vielen anderen, auf die ich an dieser Stelle nicht eingehen konnte, streiten ja alle auch auf ihre Weise mit ihrem Gott und der Geschichte ihres Volkes, alle machen sie IHM den 'Prozess', alle aber beten auch auf ihre Weise zu ihrem Gott, selbst Rubenstein, der 'Atheist', kann sich letztlich eine von Gott, Göttern und traditioneller Religiosität entleerte Welt nicht vorstellen. Vor allem aber gelingt es ihnen allen, in ihrem Ringen und Kämpfen um eine jüdische Identität nach Auschwitz an Auschwitz zu erinnern.

4. Das jüdische Gedächtnis – Zum Verhältnis von Geschichte und Religion

Warum aber ist im Judentum ausgerechnet ein geschichts-theologischer Diskurs zum zentralen Diskurs nach und über den Holocaust geworden? Was läßt sich daraus für die Qualität jüdischen Gedächtnisses folgern? Hierzu sollen abschließend ein paar notgedrungen kurze Überlegungen vorgestellt werden.

Jeder - und ganz besonders auch der Historiker -, der nach Judentum und jüdischer Erinnerung fragt, wird sich mit einem einzigartigen Phänomen konfrontiert sehen, nämlich dem Phänomen eines fundamentalen, symbiotischen und kaum auflösbaren Verhältnisses von geschichtlichem

²² Ebda.

und religiösem Selbstverständnis im Judentum. Natürlich hängt dies mit dem Doppel-, bzw. Mehrfachcharakter des Judentums zusammen, wo ansonsten voneinander getrennte Aspekte wie Religion, Kultur, Land, Ethnizität und Nationalität in der einen Bezeichnung Judentum zusammenfallen. Daher wird die Bestimmung von Wesen und Funktion der Erinnerung für die Identität des Juden auf die Geschichte des Volkes Israel gleichermaßen Bezug nehmen müssen wie auf den Glauben der Religionsgemeinschaft Israels und wird diese beiden Größen in ein Verhältnis zueinander zu setzen haben. Jede religiöse Selbstdefinition im Judentum wird ihr Verhältnis zum Geschichtlichen beinhalten, und jede geschichtliche Selbstbestimmung ihr Verhältnis zum Religiösen abklären müssen. Nicht wie das Verhältnis dieser beiden Größen konkret gestaltet und begriffen wird ist dabei das allein entscheidende Spezifikum jüdischer Identität, sondern dass jede Selbstdefinition eine solche Verhältnisbestimmung zur Aufgabe hat ist der springende Punkt, der es uns zugleich erlaubt, von einer Zentralität des Gedächtnisses im Judentum zu sprechen.

Vor diesem Hintergrund erweist sich geschichts-theologisches Denken - in unserem konkreten Fall also jüdische Holocaust-Theologie - indem sie gleichermaßen auf Geschichte und Glauben reflektiert, als eine der zwei zentralen Formen und Wege, in denen jüdische Identität und jüdisches Gedächtnis sich organisiert und Ausdruck verschafft. Das zweite zentrale Organisationsprinzip jüdischen Gedächtnisses ist etwas, worauf zuletzt der Historiker Yosef Hayim Yerushalmi nachdrücklich hingewiesen hat: die wesentlichen historischen Ereignisse und Erfahrungen wurden und werden innerhalb des Judentums traditioneller Weise nicht auf den Wegen der Historiographie, sondern "in den Bahnen von Ritual und Liturgie" transportiert.²⁴ Den besten Beleg hierfür findet man in den jüdischen Fest- und Feiertagen, allen voran: Pessach. Und das gleiche kann man nun auch in Beziehung zur Erinnerung an den Holocaust beobachten, etwa in speziellen, neu geschaffenen Gedenkgottesdiensten der Synagoge, in denen die Erfahrung des Holocaust liturgisch zu integrieren versucht wird. Darüber hinaus gibt es gar einen speziellen, neu eingeführten Gedenktag zur Erinnerung an den Holocaust, den Yom HaShoah.

Aus alle dem lassen sich mehrere Schlüsse ziehen:

- Erstens findet das außerordentliche Problem jeder Form von Interpretation und Erinnerung an den Holocaust innerhalb des Judentums seine Ursachen nicht allein in der Schwere dieses einzigartigen Ereignisses selbst, sondern hat seine Gründe ebenso sehr in der Tatsache, dass mit dem Holocaust eine Gemeinschaft getroffen ist, die schon immer dem historischen Ereignis an sich eine Signifikanz, eine Bedeutung und einen Stellenwert zusprach, wie dies kaum in keiner anderen Religion oder Kultur der Fall ist.
- Analysiert man - zweitens - geschichtstheologisches Denken und rituell-liturgisches Gedenken als zwei der wesentlichen Ausdrucksformen jüdischen Gedächtnisses, wird man erkennen, was jüdisches Gedächtnis seinem tiefsten Wesen nach ist: ein Prozeß existenzieller Er-Innerung, die zum integralen Bestandteil der eigenen Existenz wird. Jüdisches Gedächtnis fordert dazu auf, die Vergangenheit in einem existenziell-

²³ Elie WIESEL, Der Prozess von Schamgorod, Freiburg 1987, S.6.

ganzheitlichen Sinne wieder-zu-vergegenwärtigen, zu Re-Präsentieren. Als ein Teil der Gegenwart erinnere ich mich nicht an die Vergangenheit, um an ihr Teil zu haben, sondern als Teil der Gegenwart bin ich kraft der Er-Innerung unmittelbarer Teil der Vergangenheit. Wiedervergegenwärtigung der (meiner) Vergangenheit ist Er-Innerung an (m)eine vergangene Gegenwart.

- Wenn man aber nun - drittens - dergestalt das Judentum und die für seine Identität als Kollektiv zentrale Rolle des Gedächtnisses betrachtet, eines Gedächtnisses, das sich vorzüglich in geschichts-theologischem Denken äußert und in rituell-liturgischem Gedenken darstellt, wenn man, von dieser Einsicht ausgehend, im Judentum demzufolge eine exzeptionelle und einzigartige Verknüpfung von Geschichtsverständnis und Religiosität beobachten kann, und mithin als mustergültigen Entwurf für ein Gedächtnis der Welt begreift, dann scheint es mir nicht übertrieben zu sagen, dass die Vernichtung der europäischen Juden aus dieser Perspektive betrachtet auch ein Mnemocid, ein Gedächtnismord war. Der Versuch, das Gedächtnis der Welt in Gestalt des Judentums auszulöschen.
- Zielt aber - viertens - der Angriff des Holocaust wesentlich auch auf das Zentrum jüdischer Identität - die Ebene des Gedächtnisses -, muß man ihm konsequent auf eben derselben Ebene begegnen, und das bedeutet jüdischerseits, gleichermaßen geschichts-theologisches Denken als auch Rituell-Liturgisches Gedenken.²⁵

Obwohl geschichts-theologische Reflexion und rituell-liturgisches Gedenken der Grammatik jüdischen Gedächtnisses entspringen, ist jüdische Erinnerung dabei keineswegs auf explizit religiöse Räume und Symbole festgelegt. Hierzu ein äußerst eindrucksvolles Beispiel:

"Ich war ein Sklave in Ägypten und empfang die Thora am Berge Sinai, und zusammen mit Josua und Elijah überschritt ich den Jordan. Mit König David zog ich in Jerusalem ein, und mit Zedekiah wurde ich von dort ins Exil geführt. Ich habe Jerusalem an den Wassern zu Babel nicht vergessen, und als der Herr Zion heimführte, war ich unter den Träumenden, die Jerusalems Mauern errichteten. Ich habe gegen die Römer gekämpft und bin aus Spanien vertrieben worden. Ich wurde auf den Scheiterhaufen in Magenza, in Mainz, geschleppt, und habe die Thora im Jemen studiert. Ich habe meine Familie in Kischinev verloren und bin in Treblinka verbrannt worden. Ich habe im Warschauer Aufstand gekämpft und bin nach Eretz Israel gegangen, in mein Land, aus dem ich ins Exil geführt wurde, in dem ich geboren wurde, aus dem ich komme und in das ich zurückkehren werde."²⁶

Diese Worte sind weder einem religiösen Pamphlet entnommen, noch stammen sie aus dem Munde eines orthodoxen Rabbiners. Diese Worte stammen aus dem Munde von Ezer Weizmann, dem damaligen Präsidenten des Staates Israel, gesprochen in seiner Rede vor dem Deutschen Bundestag am 16. Januar 1996. Ein Tag, der im jüdischen Kalender als der 24. Tawet des Jahres 5756 verzeichnet ist.

²⁴ Vgl. Yosef Hayim YERUSHALMI, *Zachor. Erinnere Dich! Jüdische Geschichte und jüdisches Gedächtnis*, Berlin 1988.

²⁵ Zu diesen vier Schlussfolgerungen siehe ausführlich: MÜNZ 1995, V-4, VI und VII.

²⁶ zit. nach dem beim Bundespresseamt Bonn erhältlichen vollständigen Redetext.

Vor dem Hintergrund meiner Ausführungen und im Blick auf Gedenktage und Erinnerung scheint mir abschließend nochmals wichtig, vor der Gefahr zu warnen, in Abstraktionen zu verfallen. Wenigstens das könnten wir vom Judentum lernen: Der gefährlichste Feind des Gedächtnisses ist die Abstraktion. In diesem Sinne gilt es weniger in anonymer und staatspolitisch aseptischer Weise der "Opfer des Nationalsozialismus" zu gedenken, sondern wir sollten beispielsweise wieder lernen, Geschichten zu erzählen: die Geschichte dieses Mädchens Eva Heymann, dieses Jungen Mosche Flinker, dieses Vaters Shlomo Wiesel, dieser Mutter Lena Donat... - Der Holocaust ist nicht sechs Millionen, sondern Einer und Einer und Einer und Einer...

Seit nahezu zweitausend Jahren erzählen und hören Christen jedes Jahr an Karfreitag die immer gleiche Geschichte vom Tode eines Juden namens Jesus. Mittlerweile gibt es mindestens sechs Millionen weitere Geschichten über das Leben und Sterben von Menschen, die dem gleichen Volke angehörten wie jener Jesus. Wenn wir jedes Jahr eine dieser Geschichten zu erzählen verstünden, bekäme die Erinnerung ein Antlitz - ein Antlitz, das uns auch den Rest des Jahres über begleiten könnte. In welcher substantieller Weise Geschichte, ihr Erzählen und das Nachdenken über sie, wie sehr Erinnerung, Gedächtnis und Geschichtssensibilität aus jüdischer Sicht gleichsam eine Jakobsleiter bildend Himmel und Erde miteinander verknüpfen, belegt eine der eindrucksvollsten und tiefstinnigsten Geschichten der jüdischen Literatur, mit der ich schließen möchte.

"Wenn der Großrabbi Israel Baal-Schem-Tow sah, dass dem jüdischen Volk Unheil drohte, zog er sich für gewöhnlich an einen bestimmten Ort im Walde zurück; dort zündete er ein Feuer an, sprach ein bestimmtes Gebet, und das Wunder geschah: Das Unheil war gebannt. Später, als sein Schüler, der berühmte Maggid von Mesritsch, aus den gleichen Gründen im Himmel vorstellig werden sollte, begab er sich an denselben Ort im Wald und sagte: Herr des Weltalls, leih mir dein Ohr. Ich weiß zwar nicht, wie man ein Feuer entzündet, doch ich bin noch imstande, das Gebet zu sprechen. Und das Wunder geschah. Später ging auch der Rabbi Mosche Leib von Sasow, um sein Volk zu retten, in den Wald und sagte: Ich weiß nicht, wie man ein Feuer entzündet, ich kenn' auch das Gebet nicht, ich finde aber wenigstens den Ort, und das sollte genügen. Und es genügte: Wiederum geschah das Wunder. Dann kam der Rabbi Israel von Rizzin an die Reihe, um die Bedrohung zu vereiteln. Er saß im Sessel, legte seinen Kopf in beide Hände und sagte zu Gott: Ich bin unfähig, das Feuer zu entzünden, ich kenne nicht das Gebet, ich vermag nicht einmal den Ort im Walde wiederzufinden. Alles, was ich tun kann, ist, diese Geschichte zu erzählen. Das sollte genügen. Und es genügte."²⁷

Was immer Juden - gläubige wie ungläubige - während der Jahre 1938 bis 1945 getan, gebetet oder an Geschichten erzählt haben mögen: Es genügte nicht, die Bedrohung wurde nicht vereitelt, kein Wunder geschah. Davon erzählen die Überlebenden, daran erinnern sie - auch uns - unaufhörlich, hiervon handeln ihre Geschichten. Indem sie solches aber tun, liefern sie einen Beleg dafür, dass selbst die Erinnerung an eine solche Katastrophe ebenfalls jenen

²⁷ Elie WIESEL, Die Pforten des Waldes, Frankfurt/M. 1967, S.7.

Gesetzen und Regeln gehorcht, wie sie seit Jahrtausenden für das jüdische Gedächtnis gültig sind.